

## Article

---

« Déconstruire notre lecture de *Romains* pour reconstruire notre théologie ? À propos de l'ouvrage de S.K. Stowers : *A Rereading of Romans* »

Alain Gignac

*Laval théologique et philosophique*, vol. 54, n° 1, 1998, p. 181-193.

Pour citer cet article, utiliser l'information suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/401142ar>

DOI: 10.7202/401142ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

---

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <http://www.erudit.org/apropos/utilisation.html>

---

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : [erudit@umontreal.ca](mailto:erudit@umontreal.ca)

## ◆ note critique

---

# DÉCONSTRUIRE NOTRE LECTURE DE *ROMAINS* POUR RECONSTRUIRE NOTRE THÉOLOGIE ?

À PROPOS DE L'OUVRAGE DE S.K. STOWERS :  
*A REREADING OF ROMANS*

Alain Gignac

Faculté de théologie  
Université de Montréal

Hier comme aujourd'hui, la *Lettre aux Romains* demeure l'occasion par excellence de tester les méthodes exégétiques et de « mettre au point » une vue synthétique de la théologie paulinienne. C'est aussi un lieu de combat théologique. D'une certaine manière, l'interprétation de *Romains* détermine les grandes articulations du discours théologique chrétien. C'est dans cette perspective que je me propose d'examiner le livre de Stanley K. Stowers, *A Rereading of Romans. Justice, Jews and Gentiles*<sup>1</sup>. L'ouvrage sera résumé et critiqué d'un double point de vue : ses thèses et sa méthode. Il s'agit de nous interroger sur sa place et son impact dans le champ de la recherche paulinienne, mais surtout de réfléchir à nouveau à la question : « qu'est-ce que faire de l'exégèse<sup>2</sup> ? » Cette note critique relève donc à la fois de l'état de la question et de la réflexion herméneutique.

- 
1. Stanley K. STOWERS, *A Rereading of Romans. Justice, Jews and Gentiles*, New Haven, London, Yale University Press, 1994, x-382 p., avec notes et index. Ci-après RR. Certains chapitres du livre ont été l'objet de publication sous forme d'articles : « Paul's Dialogue with a Fellow Jew in Romans 3:1-9 », *CBQ*, 46 (1984), p. 707-722 ; « Ek pisteôs and dia tês pisteôs in Romans 3:30 », *JBL*, 108 (1989), p. 665-674.
  2. On pourrait rapprocher l'étude de Stowers de celle de J.-N. ALETTI, *Comment Dieu est-il juste ? Clefs pour interpréter l'épître aux Romains*, Paris, Seuil (coll. « Parole de Dieu »), 1991. Du point de vue de l'interprétation, les deux études s'attaquent à l'argumentation de *Romains* dans son ensemble, ce qui est tout un défi. Il ne s'agit pas de commentaires proprement dits, mais de lectures globales de la lettre à partir d'un thème susceptible d'identifier un (sinon le) fil conducteur de l'argumentation paulinienne, et par là d'en démontrer la cohérence. Comme les sous-titres l'indiquent, Aletti privilégie l'angle de la justice de Dieu, tandis que Stowers met de l'avant la question des rapports entre Juifs et gentils. Ce faisant, ils se

Auparavant, quelques remarques d'ordre formel — pour un auteur (ou un lecteur) sensible à la rhétorique, l'un ne va pas sans l'autre. Le livre, accessible au non-exégète, est écrit d'une manière dense et répétitive qui tient à la fois du plaidoyer et du débat polémique. L'auteur y creuse laborieusement sa piste, avançant méthodiquement ses pièces à conviction (leur développement confine parfois à la digression) et proposant régulièrement au lecteur des résumés qui ramassent non pas l'argumentation, mais l'interprétation. Pour faire contraste : il ne s'agit pas du style limpide mais académique de la dissertation doctorale. L'auteur est conscient de ce style, qui tient aussi de la stratégie : vu le nombre élevé d'idées nouvelles, et leur caractère provocateur, il veut convaincre et séduire<sup>3</sup>. Il part en guerre contre l'interprétation classique de *Romains*. Dans une œuvre aussi incisive, l'absence de bibliographie est cependant regrettable<sup>4</sup>. Par ailleurs, la force de la recherche réside dans l'érudition gréco-romaine, impressionnante mais difficile à vérifier dans le détail.

L'approche du livre est linéaire : après deux chapitres d'introduction qui posent le problème (le poids de la théologie augustinienne dans l'interprétation de *Romains*) et sa solution (interpréter *Romains* par l'entremise d'un concept éthique du I<sup>er</sup> siècle, la maîtrise de soi), Stowers analyse l'argumentation du « corps » de la lettre (1,18-15,13) en neuf autres chapitres. Il imbrique l'une dans l'autre les hypothèses comme les pièces d'un casse-tête, pour former une image d'ensemble impressionnante : il fait surgir devant nous un nouveau Paul !

## I. DES THÈSES PROVOCATRICES, MAIS SÉDUISANTES

L'auteur s'attarde durant la moitié de son livre (chapitres 3 à 7) sur Rm 1-3. Vu l'importance de cette section, dont l'interprétation détermine la compréhension du reste de la lettre, cette insistance se comprend ; mais les autres sections sont par là quelque peu négligées. On peut cependant donner une synopsis générale de sa « relecture » de la lettre<sup>5</sup>.

Le découpage de la première partie du texte est nouveau : Rm 1,18-3,19 ne constitue plus un tout unifié sous le thème de la perte universelle de l'humanité ; Rm 2,1-5 ne se rattache absolument pas aux Juifs ; Rm 4,1 ne constitue plus une césure et le reste du chapitre 4 n'est pas une parenthèse ; Rm 3,1-9 n'apparaît plus comme une digression. Surtout, Stowers réussit le *tour de force* d'unifier et de donner une cohérence nouvelle à l'ensemble de la section 2,17-5,11<sup>6</sup>.

---

situent dans des courants distincts de la recherche paulinienne. Du point de vue méthodologique, les deux auteurs proposent des avenues nouvelles, afin de dépasser de manière radicale ce qu'ils perçoivent comme étant les piétinements de la recherche actuelle. Les deux s'inscrivent dans la veine rhétorique, mais de manière fort différente.

3. Voir la préface de *RR*, p. VII-VIII.

4. Je me demande en outre pourquoi les mots grecs sont translittérés, sauf aux p. 17-19.

5. Voir *infra*, la p. 193 de cet article.

6. Le résultat est beaucoup plus probant que la tentative semblable de Thompson, fondée non pas sur la rhétorique, mais sur l'analyse syntaxico-logico-grammaticale de l'argumentation. Cf. R.W. THOMPSON,

La lecture proposée par Stowers était déjà en germe dans deux livres publiés précédemment, qui font maintenant autorité dans leur domaine<sup>7</sup>. Selon cette lecture, la lettre s'adresse essentiellement à un auditoire païen, à la fois pour lui présenter l'Évangile paulinien et pour transformer ses valeurs ; autrement dit, Paul se présente comme un maître-philosophe écrivant à d'éventuels élèves. L'hypothèse de Stowers suppose de la part de Paul un double effort de persuasion pour : 1) que l'auditoire exclusivement païen adopte la foi du Christ (plutôt que la Loi juive) comme le moyen d'atteindre l'idéal hellénistique de maîtrise de soi ; 2) mais qu'en même temps l'auditoire refuse de se considérer supérieur aux Juifs fidèles à la Loi. Il s'agit pour l'Apôtre de « clarifier pour des disciples païens du Christ leur relation à la Loi, aux Juifs et au judaïsme, et la place des Juifs et des gentils dans le plan de Dieu réalisé en Jésus Christ<sup>8</sup> ». La problématique altérité/identité est donc au cœur de la lettre : « [...] le contexte de Paul [plaçait] le gentil comme l'autre ethnico-religieux du Juif, et la fidélité du Christ comme une réponse à ce problème<sup>9</sup> ». En *Christ* s'accomplit la promesse faite par Dieu à Abraham en faveur des gentils — ce qui n'enlève rien à la promesse déjà réalisée de l'Élection d'Israël. En *Christ*, c'est-à-dire lorsqu'on se situe dans sa descendance (spirituelle), les gentils obtiennent la capacité d'accomplir l'idéal hellénistique de la maîtrise de soi et même de transcender cet idéal dans celui de l'amour fraternel, à la suite du Christ. Rm 15,5-12 apparaît alors comme la conclusion de toute la lettre<sup>10</sup>. Bref, *Romains* n'est pas tant une attaque du judaïsme, que la défense de l'Élection des gentils, en *Christ*. Le seul « tort » d'Israël est de ne pas avoir su porter l'espérance de la promesse aux gentils. La longue discussion entreprise par Paul en Rm 2,17 ne vise donc pas des adversaires réels, mais un interlocuteur juif imaginaire, sorte de faire-valoir qui valorise la position paulinienne, et de contre-exemple exhortant indirectement l'auditoire à ne pas s'égarer.

Stowers situe *Romains* dans une perspective éthique — et c'est d'un grand intérêt. Selon lui, la nature de la lettre est exhortative ; l'exhortation est étroitement liée à la discussion. Cela est visible, non seulement dans la grande parénèse de Rm 12-15,

« Paul's Double Critique of Jewish Boasting : A Study of Rom 3:27 in Its Context », *Bib*, 67 (1986), p. 520-531.

7. S.K. STOWERS, *The Diatribe and Paul's Letter to the Romans*, Chico, Scholars (coll. « SBL Dissertation Series », 57), 1981 ; ID., *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity*, Philadelphia, Fortress, 1986. Dans ce dernier livre (p. 114), l'auteur donne un résumé de sa vision de *Romains* : « In both form and function, Paul's letter to the Romans is a protreptic letter. Paul introduces the Romans to his gospel and at the same time also presents himself as a master teacher. It thus serves as an introduction and invitation to the teaching activity Paul hopes to do at Rome. Paul explains his gospel of salvation for the Gentiles and argues that Jewish failure to accept that gospel will not mean a loss of Israel's salvation. Throughout chapters 3-11 Paul answers objections to this gospel made by an imaginary Jewish discussion partner. Also in a protreptic manner, he censures the attitudes of arrogance and pretentiousness that prevent Jews and Gentiles from accepting his gospel to the Gentiles. »

8. *RR*, p. 36. Ma traduction.

9. *RR*, p. 326. Ma traduction.

10. Particulièrement les versets 7-9 : « Accueillez-vous donc les uns les autres, comme le Christ vous a accueillis, pour la gloire de Dieu. Je l'affirme en effet, c'est au nom de la fidélité de Dieu que Christ s'est fait serviteur des circoncis, pour accomplir les promesses faites aux pères ; quant aux païens, ils glorifient Dieu pour sa miséricorde, selon qu'il est écrit : C'est pourquoi je te célébrerai parmi les nations païennes, et je chanterai en l'honneur de ton nom » (TOB).

mais aussi tout au long de la lettre où des exhortations concluent les développements argumentatifs (voir 2,1-5 ; 5,1-11 ; 6,11-13 ; 8,12 ; 9,17-24 ; 11,16-25)<sup>11</sup>. De plus, la stratégie rhétorique de *Romains* est fondée sur la « récupération subversive » de l'éthos hellénistique en fonction d'un problème théologico-politique : le rapport Juifs/gentils<sup>12</sup>. Paul s'appuie sur l'éthique profane mais la transforme aussi. Au début de la lettre, l'Apôtre expose son Évangile en fonction de l'idéal de maîtrise de soi qui anime ses interlocuteurs — la propagande juive face aux païens faisait de même, présentant le judaïsme comme la voie royale pour maîtriser les passions (« Tu ne convoiteras pas »). Néanmoins, même si implicitement le Christ apparaît comme celui qui permet la maîtrise de soi, Paul dépasse en fin de lettre cette perspective, pour déboucher sur le commandement : « Tu aimeras ». Enfin, le fondement de l'éthique paulinienne résiderait dans sa christologie même : comme Jésus est devenu *Christ* en renonçant à ses prérogatives de *Messie*, afin de se solidariser avec les impies pour les justifier, les chrétiens doivent se désapproprier d'eux-mêmes en faveur des autres<sup>13</sup>.

Pour en arriver à une telle lecture, Stowers a recours à quelques concepts, qui prennent le contre-pied de la lecture traditionnelle. Chaque élément est essentiel à la construction d'ensemble. Relevons entre autres les points suivants, qui tous substituent une perspective socioculturelle du 1<sup>er</sup> siècle à la perspective théologique classique<sup>14</sup> :

- *L'auditoire de Romains* est une communauté de gentils, et non pas une communauté mixte hypothétique qui vivrait un conflit entre judéo-chrétiens et pagano-chrétiens. Le cadre de la lettre et les interpellations rhétoriques qui la parsèment appuie cela ; les références de Rm 16 et les quelques interpellations au Juif s'expliquent autrement.
- *La maîtrise de soi* est la clé de lecture de Rm 1-2, et même de toute la lettre<sup>15</sup>, et non pas l'interprétation néoplatonicienne de Gn 2-3 (chute ontologique)<sup>16</sup>. Les

11. *RR*, p. 248-249.

12. « Part of the power in Roman's discourse would have come not from the novelty of the message but from the way in which it played on politically and culturally charged themes that readers met daily on the images of coins, in public monuments, and in everyday discourse » (*RR*, p. 124).

13. « One of the features that makes the hypothesis so compelling is the way that it seamlessly integrates ethics and Christology in Paul's thought. The theme of Christ's, Paul's, and the believer's adaptability to the needs of others appears as constant. In other words, Paul distilled his central moral and social principle from the idea that Christ, instead of saving the few and using violence against those who did not come to his level, the righteousness demanded by the law, saved the many by lowering himself to the level of those in need. Thus he can talk about Christ coming to know sin, although not being sinful, and even dying like a curse animal (2 Cor 5:21 ; Rom 8:3 ; Gal 3:13) » (*RR*, p. 219). « If 1-11 finds its focus on God's righteousness being made good through Christ's faithfulness and understands Christ's faithfulness as his generative adaptation to the needs of others, then 12-15 sketches an ethic of community based on the principle of faithfulness as adaptability to others » (*RR*, p. 318).

14. Cette perspective théologique classique est celle de l'Occident, notamment la justification par la foi, le péché originel et la théologie de la substitution (le christianisme remplaçant le judaïsme). Tous ces éléments s'appuient sur une lecture de Paul, mais lui seraient aussi radicalement étrangers. Stowers conteste résolument une approche ontologique de Paul, pour lui substituer une approche historique.

15. « This understanding provides a solution to the old problem of relating ethics and theology in Romans. The discussion of the law, God's impartial justice, Christ's faithfulness, the Abrahamic promise and heritage, freedom from slavery to sin, the empowerments of the Spirit, and the proper attitude of believ-

païens envisageaient le déclin du monde (soumission au pouvoir chaotique des passions) et l'espérance d'un renouveau (restauration morale). La politique impériale d'Auguste en avait fait son idéologie officielle. L'argumentation de Paul s'inscrit dans cette logique : en ces temps derniers où la décadence atteint son paroxysme, le Christ vient révéler aux païens un chemin de salut.

- Paul utilise le *speech in character* (dialogue avec un maître juif imaginaire) et ne polémique pas avec des adversaires juifs réels. Les auditeurs/lecteurs de l'Antiquité avaient développé cette habileté de lecture et repéraient dans le discours les passages où l'auteur « personnifiait » un point de vue hypothétique et lui prêtait momentanément sa voix, pour mieux le réfuter ensuite. Les formules stéréotypées, les interpellations et les changements de ton étaient pour eux aussi clairs que le sont pour nous la structuration typographique de nos textes. Si on accepte cette capacité de « décoder » le dialogue, les deux passages de Rm 3,1-9 et 3,25-4,3 prennent effectivement une allure lumineuse<sup>17</sup>.
- La *dichotomie antique Juifs/gentils* — d'un point de vue juif — imprègne toute l'argumentation (« Juifs d'abord, mais aussi gentils »)<sup>18</sup>, et non pas l'opposition supposée entre foi et Loi.

(Des deux points précédents découle ce constat : Rm 2,17-29 n'est pas une condamnation du judaïsme en soi, mais le refus de la nécessité pour les gentils de devenir Juifs.)

- Le *prosélytisme* juif, et non une quelconque allusion à la Loi naturelle, explique qu'exceptionnellement des païens connaissent et accomplissent la Loi (voir Rm 2,14-16). Autrement dit, certains craignants-Dieu, même s'ils n'originent pas du peuple qui se définit par la possession de la Loi, font leur les prescriptions minimales de la Loi. (Toutefois, l'auteur s'abstient d'évoquer le débat autour de la nature exacte — et même de la réalité — du prosélytisme juif au I<sup>er</sup> siècle<sup>19</sup>.)
- La *formule πιστις Χριστου* s'entend de la fidélité du Christ, et non de l'acte de foi du croyant. Il faut donc traduire : *foi du Christ*, et non : *foi en Christ*. Cette

---

ing gentiles to unbelieving Jews hold a heretofore unnoticed coherence in light of this context » (RR, p. 82). On reconnaît les différents morceaux de Rm : 1-2 ; 3,21-31 ; 4 ; 5-8 ; 9-11.

16. « Rom 1:18-2:16 is not about sin in general or the human condition but about the gentile situation in light of God's impartial judging of both Jews and non-Jews » (RR, p. 108). Il me semble pourtant que l'auteur, pour appuyer sa thèse, minimise excessivement l'importance des traditions adamiques au I<sup>er</sup> siècle, jusqu'à en dénier l'existence (p. 86-89). Pourtant, plusieurs recherches nous orientent vers une position plus nuancée. À ce sujet, voir le livre récent de C.M. PATE, *Adam Christology as the Exegetical and Theological Substructure of 2 Corinthians 4:7-5:21*, New York, University Press of America, 1991. Il existait bien l'idée d'une restauration de la gloire perdue, pour Adam.
17. RR, p. 165-166 ; 233-243. Notons au passage que le commentaire le plus récent de Rm, de la plume pourtant « conservatrice » de J.A. FITZMYER, endosse la forme dialogale de ces deux passages ; cf. *Romans. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York, Double Day (coll. « Anchor Bible », 33), 1993.
18. « Paul's perspective, however, is not philosophical anthropology, the human essence, but what moderns would call ethnic cultural stereotype » (RR, p. 108-109).
19. Voir E. WILL & C. ORRIEUX, « Prosélytisme juif » ? *Histoire d'une erreur*, Paris, Les Belles Lettres, 1992.

lecture sous-tend un récit<sup>20</sup> qui interprète la mort du Christ comme la renonciation aux privilèges messianiques qui auraient entraîné, si exercés, le jugement final d'Israël et des gentils<sup>21</sup>. Christ s'est adapté, il s'est même assimilé aux exclus et aux impies pour leur permettre un sursis et une possibilité de conversion. Par conséquent, la formule de Rm 1,17 doit se comprendre « de la fidélité de Jésus à la foi à la manière de Jésus ». La mort du messie se comprend mieux en référence à ce récit, plutôt que par le recours au symbolisme sacrificiel de l'expiation viciaire (Rm 3,25)<sup>22</sup>.

Ultimement, Stowers ne propose rien de moins qu'un nouveau paradigme. La justification par la foi demeure au centre de *Romains*, mais se trouve complètement transformée. D'une part, *elle ne vise que les gentils*. On comprend alors l'importance axiomatique de l'auditoire exclusivement païen. Paul ne traiterait de la situation des Juifs dans l'économie du salut qu'en rapport et en fonction de celle des gentils, donc de manière tangentielle. D'autre part, *la justification est « dé-ontologisée »*. Il ne s'agit plus de répondre à la question « suis-je sauvé du péché ? », mais bien à la question « comment appartenir au groupe qui peut être sauvé ? ». Les catégories « justes/injustes » ne sont pas morales, mais socio-ethniques : sauf exception, les membres d'Israël élu sont justes, et les non-Juifs sont impies et injustes. Devenir juste en Christ, pour le païen, c'est entrer dans la communauté de l'Élection. Être juste, pour le païen chrétien ou pour le Juif, ne signifie donc pas qu'on n'est pas pécheur — d'ailleurs pour l'un et l'autre existe un mécanisme de réconciliation. Le vieux problème de l'articulation théologique « justification/sanctification/salut » trouve ici une solution. Enfin, le « par la foi », *le moyen de la justification est lui aussi redéfini* : il ne s'agit plus de l'acte de croire du croyant, mais de l'action-engagement exemplaire de Jésus. Non pas l'adhésion du croyant à la personne de Jésus, mais la décision de fidélité de celui-ci, reconnue par Dieu dans la résurrection. Bref, Stowers opère un triple glissement : de l'universel ontologique à « l'empirique historique<sup>23</sup> », du salut à l'Élection, du croyant au Christ.

Cette position de Stowers ne constitue pas une génération spontanée. Elle se situe dans la ligne de Krister Stendahl, qui avait déjà ébranlé l'orthodoxie des études pauliniennes, en insistant sur le fait que *Romains* n'est pas centrée sur l'antithèse foi/Loi, mais sur le face à face Juifs/gentils<sup>24</sup>. Elle se situe aussi dans l'évolution récente des

20. RR, p. 37-38, 213, 218.

21. « Jesus showed his faith-faithfulness-trust-obedience toward God and his mission as messiah by allowing himself to be killed instead of bringing about Israel's final restoration, the last judgment, and the age to come. This he did out of love for the lost, including the gentile peoples. God accepted his action as a trusting and faithful enactment of his mission. He thus vindicated Jesus through the resurrection, postponing the great judgment and allowing time for a mission to the gentiles and the repentance of all Israel before Christ returns to complete his messianic mandate » (RR, p. 37-38).

22. « The logic of sacrifice is not the structure that gives coherence to Paul's understanding of Christ's death. In fact, numerous passages in the letters invoke a narrative that does make sense of Jesus' life and death » (RR, p. 213).

23. Cette formulation ne fait aucunement référence à l'empirisme philosophique.

24. K. STENDAHL, *Paul among Jews and Gentiles and Other Essays*, London, SCM, 1976. Pour apprécier l'apport de Stendahl, sa place dans l'histoire de l'interprétation et ses limites, voir les deux articles de *Ex Auditu*, 4 (1988) : S. HAFEMANN, « The Salvation of Israel in Romans 11:25-32. A Response to Krister

études pauliniennes, passées d'un cadre interprétatif sotériologique/individuel/dogmatique à un cadre interprétatif éthique/communautaire/historique<sup>25</sup>. Quant à l'idée très intéressante d'un récit sous-jacent à la rhétorique paulinienne, supposé connu des destinataires (mais inconnu par nous), Stowers l'emprunte semble-t-il à Richard B. Hays<sup>26</sup>. Par rapport à la théologie du judaïsme, les vues de Stowers rejoignent celles de Lloyd Gaston — certaines faiblesses du second se retrouvent ainsi chez notre auteur<sup>27</sup> —, mais en plus nuancé. L'Évangile paulinien concerne les gentils et ouvre pour eux, à côté de la Loi, un *Sonderweg*. Mais contrairement à Gaston, l'altérité entre les deux chemins de salut n'est pas absolue, chez Stowers : d'une certaine manière, que Paul esquisse à peine, le Christ, messie juif fidèle, confirme l'Alliance avec Israël<sup>28</sup> ; la vie juste par la Loi procède aussi maintenant du Christ<sup>29</sup>. Enfin, la position de Stowers se situe en réaction aux thèses de Heikki Räisänen et Edward Sanders, qui soutenaient que les études pauliniennes avaient caricaturé le judaïsme du 1<sup>er</sup> siècle, à partir du miroir déformant de la pensée paulinienne, par ailleurs incohérente. Stowers veut dépasser la critique sandersienne de la justification par la foi : certes, la position luthérienne a déformé le judaïsme, mais aussi la pensée paulinienne. Si on arrête de lire *Romains* à partir du présupposé de l'antithèse Loi/foi, la pensée de Paul devient cohérente, ancrée dans la culture de l'époque et en interaction avec ce que nous savons du judaïsme du 1<sup>er</sup> siècle.

Malgré la force de cette thèse, quelques questions cruciales demeurent :

- 1) Quelle est l'articulation exacte entre l'acte de fidélité du Christ et l'adhésion du croyant à ce chemin de salut qu'il a ouvert par la croix ? N'existe-t-il pas encore de la place pour la foi comme réponse du croyant à l'offre de Dieu (à la manière et à la suite de Jésus) ?
- 2) Est-il juste, avec Gaston, d'interpréter de manière restrictive (et, il faut l'admettre, forcée) Ga 2,16 et Rm 3,22-23 comme une bonne nouvelle ne concernant que les païens ? Que faire des affirmations totalisantes de ces passages, qui englobent tout humain, toute chair ?

---

Stendahl », p. 38-58 ; et S.R. HAYNES, « "Recovering the Real Paul" : Theology and Exegesis in Romans 9-11 », p. 70-84.

25. Voir mon article à paraître dans *ScEs* : « Comment élaborer une "théologie paulinienne" aujourd'hui ? — réflexion théorique et essai d'application ».
26. R.B. HAYS, *The Faith of Jesus Christ*, Chico, Scholars (coll. « SBLDS », 56), 1983 ; ID., « Crucified with Christ : A Synthesis of the Theology of 1 and 2 Thessalonians, Philemon, Philippians, and Galatians », dans J.M. Bassler, dir., *Pauline Theology 1 : Thessalonians, Philippians, Galatians, Philemon*, Minneapolis, Fortress, 1991, p. 227-246.
27. Pour une critique approfondie de Gaston, voir : E.E. JOHNSON, *The Function of Apocalyptic and Wisdom Traditions in Romans 9-11*, Atlanta, Scholars (coll. « SBL Dissertation Series », 109), 1989, p. 176-206 ; H. RÄISÄNEN, « Paul, God and Israel. Romans 9-11 in Recent Research », dans J. Neusner et al., dir., *The Social World of Formative Judaism and Christianity*, Philadelphia, Fortress (coll. « FS H.C. Kee »), 1988, p. 198-201, n.17.31.40.51. Stowers est beaucoup plus fort que Gaston concernant la reconstitution historique du 1<sup>er</sup> siècle.
28. « [Jews and gentiles have] two separate but interrelated paths ; as if Christ were significant for both but in different ways » (RR, p. 133). « The whole discussion of Rom 9-11 has its premise in the assumption of separate but interrelated end-time destinies for Jews and gentiles » (RR, p. 206).
29. RR, p. 205.



- 3) L'hypothèse d'un récit du « messie crucifié renonçant à sa messianité », pour être attirant, demeure une construction fragile, car échappant presque totalement au domaine du démontrable. C'est comme reconstituer la « géologie » d'un iceberg à partir de ce qui affleure à la surface. La seule manière d'évaluer cette hypothèse est de vérifier son exhaustivité (comment intègre-t-elle l'ensemble des allusions du corpus ?) et sa performance (comment fait-elle mieux fonctionner le texte qu'une autre hypothèse ?).
- 4) L'analyse sociologique de Rm 16 révèle des destinataires juifs. En outre, le type d'argumentation juive de la lettre, que Stowers ignore, « encode » un destinataire juif — pour reprendre le vocabulaire de l'auteur. Je pense particulièrement ici à Rm 9-11<sup>30</sup>.

Enfin, il faut faire à Stowers le grave reproche de ne pas discuter avec les chercheurs contemporains, dont les thèses se rapprochent de la sienne. Je pense à D. Fraikin<sup>31</sup>, David Aune<sup>32</sup>, William Campbell<sup>33</sup> et Neil Elliott<sup>34</sup>. Autrement dit, on connaît ses adversaires, et non ses amis ! De plus, le « *Romans Debate* » autour de la question de la situation romaine réelle est, par principe, complètement ignoré — j'y reviendrai, dans la prochaine section<sup>35</sup>.

Dans l'ensemble, la construction exégético-herméneutique de Stowers est d'une grande puissance et exerce une profonde séduction. Ainsi faut-il la considérer sérieusement mais avec grande prudence. Peut-être se révèle-t-elle trop parfaite pour rendre pleinement compte de l'extrême richesse de *Romains*, ou trop belle pour ne pas être réductrice. Chacune des thèses mériterait d'être examinée en détail et une telle criti-

30. Peut-être Stowers a-t-il raison d'affirmer que l'utilisation intensive de l'Écriture et le souci explicite — je dirais angoissé — du sort d'Israël n'impliquent pas nécessairement des destinataires judéo-chrétiens (RR, p. 32). Il n'en demeure pas moins que Rm 9-11 a des particularités assez spéciales, à ce titre... Pour une critique similaire, cf. B. CHILTON, « Romans 9-11 as Scriptural Interpretation and Dialogue with Judaism », *Ex Auditu* 4 (1988), p. 27-37, spécialement p. 28, 31.

31. L'auditoire de Rm est exclusivement païen et Rm se présente comme défense de l'Élection des gentils, l'Élection d'Israël étant par ailleurs reconnue implicitement comme valide. Cf. D. FRAIKIN, « The Rhetorical Function of the Jews in Romans », dans P. Richardson & D.M. Granskou, dir., *Anti-Judaism in Early Christianity. Paul and the Gospels*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press (coll. « SNTSMS », 10), 1986, p. 91-105.

32. La thèse de cet auteur (Rm comme discours protreptique) rejoint pourtant le cœur de celle de Stowers. Celui-ci n'y fait que brièvement allusion, dans une de ses dernières notes ! Cf. D. AUNE, « Romans as a "Logos Proteptikos" in the Context of Ancient Religions and Philosophical Propaganda », dans M. Hengel, dir., *Paulus als Missionar und Theologe und das antike Judentum*, Tübingen, Mohr, 1991, p. 91-124.

33. Rm cherche à résoudre un problème ethnico-religieux, sans pour cela niveler les distinctions entre Juifs et gentils. Ici aussi, Rm est lu sans tenir compte de l'idée ultérieure selon laquelle le christianisme, troisième peuple, transcende et remplace la dichotomie Juifs/gentils. Cf. W.S. CAMPBELL, *Paul's Gospel in an Intercultural Context. Jew and Gentile in the Letter to the Romans*, New York, Lang, 1991.

34. Rm s'adresse à la partie païenne de la communauté, pour défendre l'Élection d'Israël (avec Campbell, mais contre Stowers et Fraikin). Les démarches de Elliott et Stowers sont toutefois très proches : Rm n'est pas un dialogue avec le judaïsme (contre la position luthérienne traditionnelle) ; il s'agit d'une stratégie pour changer le comportement des pagano-chrétiens ; l'articulation de la théologie et de l'éthique est centrale ; cohérence argumentative ; fidélité de Dieu envers l'Alliance à Israël et à ses promesses aux gentils ; correspondance des thèmes des sections diatribiques de Rm 1-4 et de ceux de l'exhortation de 12-15. Cf. N. ELLIOTT, *The Rhetoric of Romans. Argumentative Constraint and Strategy and Paul's Dialogue with Judaism* (coll. « JSNT Supplement Series », 45), Sheffield, JSOT, 1990.

35. K.P. DONFRIED, dir., *The Romans Debate*, Minneapolis, Augsburg, 1991 (1977).

que ne peut qu'être le fruit de l'effort de toute la communauté de recherche. Pour l'instant, j'aimerais pointer le maillon le plus faible de la construction de Stowers : ses présupposés herméneutiques.

## II. UNE MÉTHODOLOGIE AMBIVALENTE

D'un point de vue méthodologique, trois points sont à considérer<sup>36</sup>.

- Premièrement, Stowers exerce systématiquement une herméneutique du soupçon envers la lecture traditionnelle luthérienne de *Romains*, parce que celle-ci lui semble la projection rétroactive d'une théologie ultérieure sur Paul<sup>37</sup>.
- Deuxièmement, il met résolument en relief les procédés rhétoriques (*speech-in-character* et dialogue diatribique) et les valeurs éthiques (maîtrise de soi) manipulés par l'Apôtre dans la perspective de la culture hellénistique. Plusieurs textes parallèles viennent éclairer l'enracinement de Paul dans cette culture. Ces deux premiers principes sont en corrélation. Si Stowers s'acharne à distinguer nos concepts de ceux de l'Antiquité<sup>38</sup>, c'est qu'il faut comprendre le 1<sup>er</sup> siècle comme il se comprenait lui-même. Chaque chapitre devient donc l'occasion de réfuter un élément de la lecture traditionnelle et de lui substituer une interprétation « conforme » à la mentalité du 1<sup>er</sup> siècle. « Re-lire » *Romains* est un processus de déconstruction, puis de reconstruction.
- Troisièmement, l'exégète opte pour une lecture synchronique de l'auditoire de la lettre, établissant une distinction fort utile entre 1) l'audience empirique, réelle mais en dehors de notre champ de vérification, 2) l'audience encodée dans le texte de manière explicite, et 3) l'audience encodée dans le texte de manière implicite, de par la compétence exigée par le lecteur. Mais par là, Stowers se refuse à toute reconstruction historique de la situation romaine réelle. Il s'oppose ainsi explicitement à James Dunn<sup>39</sup>, et à travers lui à un vaste courant d'exégèse (« *the Romans Debate* »).

À ces trois « parti-pris » s'ajoute un critère implicite de validation de l'interprétation<sup>40</sup> : celle-ci doit faire fonctionner le texte et en expliquer les passages difficiles de la manière la plus naturelle possible et la plus cohérente. Stowers admet que plusieurs hypothèses ne sont pas démontrables. Il s'agit plus de persuader que de convaincre !

36. *RR*, p. 16.

37. « Paul lived before the Gospel of Mathew, Augustine, the Protestant reformation and Rudolf Bultmann » (*RR*, p. 144).

38. Stowers revient là-dessus tout au long de *RR*, à propos par exemple de la manière d'appréhender la religion (p. 26), le désir (p. 46-47), l'homosexualité (p. 94), l'amitié (p. 320).

39. J.D.G. DUNN, *Romans 1-8 ; Romans 9-16*, Dallas, Word Books (coll. « World Biblical Commentary », 38 a-b), 1988.

40. Stowers y fait cependant allusion à propos de son hypothèse de la narration sous-jacente à l'Évangile paulinien, d'un messie renonçant à exercer ses droits (*RR*, p. 22-223). De même, dans son article « Ek pisteôs and dia tês pisteôs... », note 24.

Ces différentes options méthodologiques sont lourdes de conséquences herméneutiques. Il vaut la peine de s'y attarder. Isolément, ces options sont valables et utiles, puisqu'elles révèlent certains aspects du texte ; mais ensemble, elles s'articulent maladroitement. D'une part, la perspective historique est survalorisée, d'autre part, cette même perspective n'est pas appliquée de manière cohérente ; bref, Stowers aurait pu raffiner sa perspective herméneutique. Considérons l'un et l'autre aspect.

La perspective historique, pourtant valable et nécessaire à mes yeux, est absolutisée. Premièrement, l'auteur semble oublier que, s'il est nécessaire de *tendre* vers une lecture de Paul qui emprunte le regard du I<sup>er</sup> siècle, il est impossible de nier la distance historique, ainsi que les deux mille ans d'interprétation. Tenter de relire Paul comme si on était de la même *epistēmē* que l'Apôtre devient un leurre si l'on écarte toute marge d'erreur, car on sera toujours ici dans le domaine de l'approximation, l'Histoire étant elle-même une interprétation sans cesse à reprendre<sup>41</sup>. Tenter de relire Paul en faisant abstraction de l'histoire de l'interprétation peut être utile pour révéler certaines limites de celle-ci, mais insuffisant pour porter un jugement sur sa valeur. Le fait même que Stowers critique l'interprétation traditionnelle est le fruit de cette tradition. Il est dangereux de survaloriser le sens originel du texte, surtout quand ce sens est réputé objectif. Deuxièmement, il eut été souhaitable que l'auteur identifie plus spécifiquement, à la manière d'un William Campbell par exemple<sup>42</sup>, les présupposés qui l'amènent à critiquer en bloc la *Wirkungsgeschichte*. En quoi les puissantes synthèses théologiques qui l'ont précédé ont-elles erré ? Quel combat théologique amène l'auteur à réexaminer le texte paulinien ? Surtout, n'y a-t-il pas place pour une certaine autocritique interprétative, ne serait-ce que pour suggérer que certains éléments relèvent autant de la sensibilité moderne que de celle du I<sup>er</sup> siècle ? Par exemple : répugnance face au symbolisme sacrificiel, accent sur la fidélité du Christ, sympathie pour le judaïsme, etc. Sous prétexte de recontextualiser Paul dans l'anthropologie antique, Stowers ne relit-il pas Paul à la lumière, non plus de l'anthropologie médiévale, mais de l'anthropologie moderne ? Mon reproche n'est pas qu'il ait des présupposés, mais qu'il ne les identifie pas.

Faisons un pas de plus. La mise en perspective historique s'avère elle-même incohérente. D'un côté, Stowers replace Paul et ses auditeurs dans la culture du I<sup>er</sup> siècle, ce qui est toujours fort éclairant — particulièrement en ce qui concerne sa *reconstruction* de l'éthos hellénistique et sa *comparaison* entre Paul et les modèles littéraires contemporains. Notons néanmoins, en passant, que son accent en point d'orgue sur l'hellénisme constitue un (autre) retour du balancier dont il faut se méfier : à trop mettre cela en valeur, on rejette en arrière-plan (dans l'ombre !) l'enracinement judaïque de Paul. De l'autre côté, pour déterminer l'audience romaine, Stowers renverse son approche et adopte une perspective synchronique. De fait, cette perspective synchronique permet de ne pas gommer certaines questions posées par le texte (« pourquoi Paul s'adresse-t-il uniquement à des gentils ? ») ou d'y importer

41. C'est là l'extrême richesse de la méthode historique, mais aussi sa limite : permettre une distance par rapport à l'interprétation actuelle du texte et en redécouvrir la fraîcheur, mais à partir d'instruments et de paradigmes élaborés... aujourd'hui.

42. W.S. CAMPBELL, *Paul's Gospel*, p. III-V.

trop rapidement certains présupposés. Il s'agit d'éviter autant les anachronismes que les *a priori* idéologiques trop grossiers, que ce soit l'identification de *Romains* à un débat contre le judaïsme (Bultmann-Käsemann) ou son contraire, *Romains* comme « défense des gentils » (Gaston)<sup>43</sup>. Les résultats de l'analyse de « l'auditoire encodé » dans le texte me convainquent de l'utilité de mettre entre parenthèse, dans un premier temps, toute référence à l'auditoire réel. De toute manière, on est conscient qu'il y a un hiatus entre la situation réelle et la manière dont Paul la perçoit, et entre la situation perçue par Paul et la manière dont il pose celle-ci d'un point de vue rhétorique. Or, s'il n'y a pas d'adéquation stricte entre auditoire réel et encodé, il n'y a pas non plus d'inadéquation totale. Stowers a raison d'éliminer une reconstruction historique *ad hoc* susceptible de bâillonner le texte, mais il a tort de ne jamais confronter sa synthèse aux circonstances socio-historiques plausibles d'une communauté romaine plurielle, divisée, lieu de l'affrontement ethnique entre Juifs et gentils<sup>44</sup>. Il me semble qu'un auteur qui attache une grande importance aux circonstances culturelles *générales* de rédaction, doit aussi tenir compte, ne serait-ce qu'à la fin, des circonstances *particulières* de rédaction, surtout quand celles-ci ont fait l'objet de discussions majeures. Comment faire de *Romains* une lettre rhétorique visant à transformer l'éthique des destinataires sans se préoccuper de ceux-ci ? Ultimement, refuser de considérer les circonstances particulières (*Sitz-im-Leben*) a le même effet herméneutique que de ne pas tenir compte des circonstances globales (*epistēmē* judéo-hellénistique), surtout qu'on se refuse alors à voir un lien entre le message paulinien et une situation concrète — n'est-ce pas d'ailleurs ce que Stowers reproche à la lecture traditionnelle ? De fait, si Stowers postule avec autant de force l'audience encodée exclusive des gentils, c'est d'une part parce qu'il voit dans l'hypothèse de la communauté romaine mixte un avatar de la position traditionnelle tant honnie<sup>45</sup> — une hypothèse conçue à partir de celle-ci et injectée au texte pour la renforcer —, et d'autre part parce qu'en tenir compte fragiliserait sa thèse. Pourtant, et par contraste, un auteur comme Campbell — encore lui ! — en arrive lui aussi à la conclusion que *Romains* n'est pas une attaque du judaïsme, tout en tenant compte des circonstances romaines<sup>46</sup>. Autrement dit, Stowers a raison de critiquer l'utilisation qu'on peut faire d'un modèle socio-historique, mais va trop loin lorsqu'il en proscribit complètement l'utilisation. Mais cela est sans doute le prix à payer pour changer radicalement les perspectives d'un lecteur ancré dans une lecture millénaire de *Romains*...

43. Ici Stowers rejoint N. ELLIOTT, *The Rhetoric of Romans*, p. 36.

44. Voir les articles marquants de W. WIEFEL, « The Jewish Community in Ancient Rome and the Origins of Roman Christianity » [version originale allemande : *Jud*, 26 (1970), p. 65-88], dans *The Romans Debate*, p. 85-101 ; et P. LAMPE, « The Romans Christians of Romans 16 », dans *ibid.*, p. 216-230. Rappelons à nouveau que le cadre interprétatif de Stowers suppose un tel affrontement ethnique.

45. « The perception of Judaism as a precursor to Christianity plays a subtle role in traditional readings audience in Romans » (*RR*, p. 26). La reconstitution historique de la communauté romaine suppose une caricature du judaïsme (ethnocentré) et un concept (anachronique) d'un christianisme universel ; on a besoin d'une communauté mixte pour voir Rm comme une lettre polémique (*RR*, p. 27-30, 33). Il m'apparaît pourtant plausible qu'on puisse postuler une tension entre Juifs et chrétiens à Rome, au sein des rassemblements chrétiens, sans faire de Rm une lettre polémique. De plus, Stowers admet par ailleurs la dichotomie juive « Nous/les autres (*i.e.* les gentils) » : il y a dans l'identité juive une propension à l'ethnocentrisme, tout comme la fascination de l'autre...

46. W.S. CAMPBELL, *Paul's Gospel*.

En somme, il me semble que l'analyse synchronique ne devrait pas exclure l'analyse historique, mais la précéder (idéalement) : chacune révèle des choses que l'autre ne détecte pas. Mais il me semble aussi qu'il ne faut pas les mélanger : l'exégèse est un processus diachronique ! Pour reprendre le vocabulaire de Stowers : après avoir considéré l'auditoire encodé, ne faut-il pas prendre en considération l'auditoire réel, l'un et l'autre demeurant des reconstructions, des interprétations ? « Pourquoi Paul ne s'adresse-t-il directement dans sa lettre qu'à des gentils, alors que la communauté romaine était probablement mixte ? » Enfin, il me semble que l'exégèse ne se limite pas à la quête éperdue du sens premier du texte, fut-il fondateur de la tradition qui me porte ; l'exégèse, à travers un dialogue sérieux avec l'altérité du texte, me conduit à élaborer un sens, certes respectueux des possibilités du texte, mais conjugué aussi en fonction de mon aujourd'hui.

## SYNOPSIS GÉNÉRALE<sup>47</sup>

<p><b>1,18-2,16 : apostrophe aux gentils asservis à leur passion</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• 1,18-32 : <i>protrepis</i> : convaincre de changer de comportement</li> <li>• 2,1-16 : <i>speech-in-character</i> contre le prétentieux (l'idée sera reprise en 11,13-25) : caricature stéréotypée juive dépeignant la dégénérescence de l'humanité non juive</li> </ul>
<p><b>2,17-5,11 : dialogue fictif avec un philosophe juif sur le sort des gentils (le thème de l'orgueil est approfondi)</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• 2,17-29 : portrait du philosophe juif imaginaire</li> <li>• 3,1-9 : dialogue</li> <li>• 3,9-19 : chaîne scripturale</li> <li>• 3,21-26 : annonce du salut des gentils</li> <li>• 3,27-4,2 : reprise du dialogue</li> <li>• 4,3-5,11 : argumentation exégétique (<i>exemplum</i>) : <ul style="list-style-type: none"> <li>- adressée au philosophe juif (4,3-22)</li> <li>- adressée aux gentils (4,23-5,11)</li> </ul> </li> </ul>
<p><b>5,12-8,31 : conséquences de la justification pour les gentils</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• 5,12-21 : comment la fidélité d'un seul affecte le salut de tous</li> <li>• 6-8 : liberté en Christ par rapport aux passions (écho de Rm 1)</li> </ul>
<p><b>9-11 : l'attitude à développer par les gentils envers les Juifs</b></p>
<p><b>12,1-15,13 : l'éthique qui découle de la justification en Jésus : l'adaptabilité aux autres</b></p>

47. À partir des données de *RR*, p. 36-41, 107, 142. La reconstitution est de mon cru.